M.Ü. *İlâhiyat Fakültesi Dergisi*
32 (2007/1), 209-226

Tanrı İnancının Temelleri*

John HICK
Çev. Dr. Aydın TOPALOĞLU

Önceki bölümde özetlenen Tanrı kavramı Batı dünyasının en keskin zihinlerinin bazılarınca *Kitâb-ı Mukaddes*'teki dinî tecrübenin hakikatını ve en derin manasını keşfetmeye yönelik yüzyıllar süren müşterek çabalarının bir sonucudur. Bu kitabın geri kalanındaki ilgimiz ise Yahudi-Hıristiyan Tanrı kavramına ilişkin soracağımız felsefi sorularla, böyle bir Varlığın mevcûdiyetine inanmanın arkasında yatan sebeplerle ilgili olmalıdır. Ayrıca Tanrının varlığını bilme iddialarıyla ilgili dindar insanların dayandığı temelleri de sorgulamamız gerekir.

Bu bölümde Tanrı gerçeğine olan inancı haklı çıkarmak için ileri sürülen felsefî delillerin en önemlilerini inceleyeceğiz. Bu geleneksel "teistik deliller" büyük bir felsefî değere haiz olup son yıllarda gerek laik (secular) ve gerekse dindar yazarların dikkatini çekmektedir.

Ontolojik Kanıt

Tanrının varlığını kanıtlamak için ileri sürülen Ontolojik kanıt ilk olarak kilisenin en orijinal düşünürlerinden ve Canterbury Başpiskoposu olmuş en büyük teologlarından Anselm tarafından geliştirilmiştir[1]. Anselm Hıristiyanlıktaki Tanrı kavramını özetle şu formüle sığdırarak işe başlamaktadır: "Kendisinden daha büyüğü tasavvur edilemeyen bir varlık". Şüphesiz ki burada Anselm'in "daha büyük" ile mekansal açıdan daha büyük olmayı değil, en mükemmel varlığı kastettiği açıktır[2]. Burada tasavvur edilebilir en mükemmel varlık fikrinin, varolan en mükemmel varlık fikrinden farklı olduğunu gözden kaçırmamak önemlidir. Çünkü tanım itibariyle en mükemmel varlığın var olduğu doğru olsa bile ontolojik kanıt bu ikinci fikir (varolan en mükemmel varlık fikri) üzerine

---

* "Grounds for Belief in God" başlıklı bu yazı John Hick'in *The Philosophy of Religion* adlı eserinin (USA 1983, 3. baskı, s. 15-30) ikinci bölümünden alınmıştır.

1 Ontolojik kanıt Anselm'in *Proslogion* adlı eserinin 2-4 bölümlerinde bulunmaktadır. Bu kitabın en güzel İngilizce çevirileri arasında M. J. Charlesworth'un *St. Anselm's Proslogion*'u (Oxford 1965) ile Arthur C. McGill'in ki *The Many-Faced Argument*, ed. J. H. Hick and A. C. McGill (New York 1967, ve London 1968) bulunmaktadır.

2 Anselm yer yer "daha büyük" yerine (mesela *Proslogion*'un 14 ve 18. bölümlerinde olduğu gibi) "daha iyi" (melius) kavramını kullanmaktadır.

kurulamazdı, zira varolan en mükemmel varlığın varolması tanım gereği doğru olsa da, bu varlığın Anselm'in Tanrı ile kastettiği şey olduğunun güvencesi yoktur. Sonuç itibariyle Anselm, Tanrı'yı varolan en mükemmel varlık diye tasvîr etmek yerine O'nu, kendisinden daha mükemmeli tasavvur edilemeyecek derecede mükemmel bir varlık olarak tasvîr etmektedir.

Ontolojik Kanıtın İlk Şekli

Delilinin sonraki ve en önemli aşamasında Anselm, sadece zihinde var olan bir şeyle, x, hem zihinde hem de dış dünyada varolan şey arasında (hem zihinde hem de gerçekte varolan şey arasında) bir ayırım yapmaktadır. Eğer tasavvur edilebilir en mükemmel varlık sadece zihinde var olsaydı, bizler ondan daha mükemmel bir varlığı, yani zihinde olduğu kadar realitede de var olan bir varlığı tasavvur etmenin mümkün olduğunu idrâk etmekle çelişkiye düşecektik. Öyleyse tasavvur edilebilir en mükemmel varlık, zihinde olduğu kadar dış dünya da (gerçekte de) var olmalıdır. Bu felsefî akıl yürütmenin klasik örneğiyle ilgili Anselm'in kendine özgü ifadesi *Proslogion'un* ikinci bölümünde yer almaktadır:

Eğer, "kendisinden daha büyüğü düşünülemeyen şey" sadece zihinde varolsaydı, bu, kendisinden daha büyüğü düşünülemeyen şey ile kendisinden daha büyüğü düşünülebilen şeyin" aynı olduğu anlama gelecekti. Halbuki bunun imkansız olduğu apaçıktır. Öyle ise "kendisinden daha büyüğü düşünülemeyen şey"in hem zihinde hem de realitede mevcut olduğundan asla kuşku yoktur.

Ontolojik Kanıtın İkinci Şekli

Anselm, kitabının üçüncü bölümünde ontolojik kanıtı tekrar ele almakta ancak onu sadece Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için değil, ayrıca Tanrı'nın eşsiz zorunlu varlığına işaret etmek için bir adım daha ileriye götürmektedir. Bu durumda Tanrı, yokluğunu düşünmenin imkansız olduğu bir varlık olarak tanımlanmaktadır. Böyle bir zorunlu varlık fikrinin esası kendi başına var olmaktır (aseity).[3] Sonsuz derecede mükemmel bir varlık olan Tanrı, zamanda veya zaman ile sınırlı olmadığı için herhangi bir zamanda var olması (başlangıcının bulunması) ya da yok olması (sonunun gelmesi) gibi iki ihtimal dışarıda tutulmuş ve yokluğu imkansız bir varlık olarak ifade edilmiştir. Kanıt şu şekilde devam etmektedir:

"Yokluğu düşünülemeyenin varlığı düşünülebilir. Varlığı düşünülen, yani var olmaması düşünülemeyen bir şey, yokluğu düşünülebilen bir şeyden daha üstün

---

[3] bk. s. 8.

olunca, kendisinden daha büyüğü düşünülemeyen bir şeyin varolmadığının düşünülebilmesi durumunda, o varlık; kendisinden daha büyüğü düşünülemeyen bir varlık olmayacaktır. Ancak bu bir çelişkidir. O halde kendisinden daha büyüğü düşünülemeyen varlık (Tanrı), gerçekten vardır ve bu varlığın varolamaması (yokluğu) düşünülemez".

Ontolojik Kanıta Yapılan Eleştiriler

Anselm ontolojik kanıtı kurarken, *Mezmur* yazarının verdiği ve içinden "Tanrı yoktur" diyen "aptal" (fool) örneğine atıfta bulunur[4]. Ona göre bu kişide, yani Tanrı yoktur diyen bir aptalda dahi, tasavvur edilebilen en yüce varlık fikri bulunmaktadır; Biz bu kavramın tazammunlarını ortaya çıkardığımızda böyle bir varlığın gerçekten var olmak zorunda olduğunu göreceğiz. Bu kanıta ilk olarak, Anselm'in çağdaşı ve Fransa'daki Marmoutiers'da keşiş olan Gaunilon tarafından *In Behalf of the Fool* (*Aptal Adına*) adlı cevabî eserinde itiraz edilmiştir. Gaunilon, Anselm'in ontolojik kanıttaki akıl yürütmesinin diğer alanlara çekildiğinde saçma sonuçlara götüreceğini iddia etmiş ve benzeri bir şekilde en mükemmel adanın varlığını gösterecek paralel bir ontolojik kanıt ileri sürmüştür. Gaunilon, yapması gerektiği gibi, tasavvur edilebilen en mükemmel adadan söz etmek yerine, adaların en mükemmel olanından bahsetmişti. Ancak onun argümanı önceki fikre göre yeniden ifade edilebilirdi. Böyle bir ada fikrini, tasavvur edilebilen en mükemmel adayı kabul ettiğimizde Anselm'in ilkesinden hareketle şunu diyebilirdik. O ada gerçekte var olmadıkça tasavvur edilebilir en mükemmel ada olamaz!

Anselm'in ontolojik kanıttaki akıl yürütmenin sadece Tanrı fikrinin eşsizliğine uygulandığını göstermek için bu fikir üzerine vurgu yapan yanıtı kendi argümanının ikinci biçimi üzerine kurulmuştur. Anselm'in Tanrı kavramında bulunan ancak Gaunilon'un ileri sürdüğü en mükemmel ada benzetmesinde eksik olan unsur zorunlu varlıktır. Bir ada (ya da herhangi bir maddi nesne) tanım itibariyle varlığı zorunlu olmayan bu dünyanın bir parçasıdır. En mükemmel adanın, ada olduğu, yani "su ile çevrili bir kara parçası" ve böylelikle içerisinde yaşadığımız fiziki âlemin bir parçası olduğu sürece çelişkiye düşmeden varolmaması düşünülebilir. Dolayısıyla Anselm'in ilkesi bu kavrama tatbik edilemez. O sadece tasavvur edilebilir en mükemmel varlığa, yani yokluğu düşünülemeyen ve bizâtihî varolan Tanrı'ya karşılık gelmektedir. Durum böyle olunca Gaunilon'un eleştirisi karşısında Anselm'in ontolojik kanıtı ayakta duracak güçtedir.

İlk şekliyle Anselm'in kanıtı Gaunilon'un eleştirisine karşı savunulabilir mi?

---

4 Psalms 14:1 ve 53:1

Bu da tasavvur edilebilir en mükemmel ada kavramının ahenkli ve tutarlı bir kavram olup olmadığına bağlıdır. Teoride dahi olsa tasavvur edilebilir en mükemmel ada kavramının niteliklerini belirlemek mümkün müdür? Bu okuyucunun üzerinde düşünmesi için sorulmuş bir sorudur.

Tartışmanın ikinci safhası, çoğu kez modern felsefenin babası olarak adlandırılan Rene Descartes'in (1596-1650) kanıtı yeniden formüle etmesi ve dikkatleri yeniden kanıt üzerine çekmesiyle başlamıştır[5]. Descartes, ontolojik kanıtla ilgili yapılan modern tartışmaların odaklandığı varlığın bir yüklem veya özellik olması noktasını ön plana çıkarmıştır. O, varlığı açıkça bir karakteristik ya da sorgulamaya açık verili bir şeyin mesela x'in iyeliği (possession) olarak ele almıştır. Ona göre her türden şeyin özü veya onun ne olduğunu gösteren doğası belirli yüklemleri içermektedir. Ve Descartes'in ontolojik kanıtı, "varlığın" Tanrının tanımlayıcı yüklemleri arasında yer alması gerektiğini iddia etmektedir. İç açılarının toplamının iki dik açıya eşit olmasının bir üçgenin zorunlu özelliği olması gibi, aynı şekilde varlık yüce olan mükemmel varlığın (Tanrı) sahip olduğu zorunlu bir vasıftır. Bir üçgen kendisini tanımlayan unsurlar olmadan üçgen olmayacaktır, varlık niteliği olmayan bir Tanrı da Tanrı olmayacaktır. Aralarındaki en önemli fark şudur; (varolmak üçgen olmanın özünden olmadığı için) biz üçgen örneğinde herhangi bir üçgenin varolduğu sonucuna varamayız. Bununla birlikte mükemmel varlık konusunda varlık niteliğini istidlal edebiliriz; çünkü varlık zâtî bir niteliktir ve o olmadan hiçbir varlık sonsuz derecede mükemmel olmayacaktır.

Ontolojik kanıtın bu kartezyen yorumu daha sonraları Alman filozofu Immanuel Kant (1724-1804) tarafından iki aşamada eleştirilmiştir[6].

Birinci düzlemde Kant, üç açıya sahip olma fikrinin analitik olarak üç açılı düz bir şekle ait olması gibi, varlık fikrinin analitik olarak Tanrı kavramına ait olması biçimindeki Descartes'in iddiasını kabul etmiştir. Her iki durumda yüklem zorunlu olarak özneyle ilişkilidir. Ancak Kant'a göre bundan öznenin yüklemleriyle birlikte gerçekte var olduğu sonucu çıkmaz. Analitik olarak doğru olan şey şudur. *Eğer* bir üçgen varsa o üçgen üç açıya sahip olmak zorundadır. Ve eğer sonsuz derecede mükemmel bir varlık (Tanrı) varsa O, dış dünyada da

5 *Meditations*, V. Descartes'in ontolojik kanıtıyla ilgili olarak temel ilkeleri Anselm'den alıp almadığı açık değildir. Mersenne tarafından kendisinin Ontolojik kanıtıyla Anselm'inki arasındaki ilişki sorulduğunda, "İlk fırsatta St. Anselm'inkine bakacağım" diyerek cevap vermeyi kabul etmiştir. (N. Kemp Smith, *New Studies in the Philosophy of Descartes*, London: Macmillan&Company Ltd., 1952, p. 304). Descartes, Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için bir diğer farklı girişimde daha bulunur: *Discourse on Method*, IV and *Meditations*, III

6 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, tr. N. Kemp Smith (London: Macmillan&Company Ltd., 1933 and New York: Bt. Martin's Press, 1969). "Transcendental Dialectic," Book II, Chap. 3, Sec. 4

varlık niteliğine sahip olmak zorundadır. Kant'ın dediği gibi "bir üçgenden söz edip daha sonra onun üç açısını reddetmek kendi kendisiyle çelişen bir durum olacaktır; ancak bütün açılarıyla birlikte üçgeni reddetmek kendi kendisiyle çelişen bir durum doğurmayacaktır. Aynı şey mutlak anlamda zorunlu bir varlık kavramı (Tanrı) için de geçerlidir".

Kant, daha ileri seviyede, aslında Descartes'ın ontolojik kanıtının üzerine kurulmuş olduğu temel düşünceyi, yani üçgen örneğinde olduğu gibi varlığın, herhangi bir şeyin sahip olabileceği veya olmayacağı, bunun yanında analitik olarak özneyle ilişkili olabilecek bir yüklem olduğu tezini reddetmiştir. David Hume'un farklı bir bağlamda işaret ettiği gibi[7] varlık kavramı muayyen bir şeye ya da benzerine bir şey ilave etmez. Mesela hayalî 100 dolar, eldeki gerçek yüz dolarla aynı miktarı (100 doları) içermektedir. Biz dolarların gerçek olduğunu ya da varolduğunu söylerken dolar kavramını dünyamıza *uygulamaktayız*. Bunun gibi bir şeyin, x, varolduğunu söylemek o şeyin çeşitli nitelikleriyle birlikte varlık niteliğine sahip olmasını söylemek değildir, sadece o şeyin gerçek dünyada varolduğunu söylemektir.

Aynı husus daha sonraları "vardır" sözcüğünü tahlil eden Bertrand Russell tarafından da vurgulanmıştır[8]. Gramatik olarak "vardır" sözcüğü bir yüklem olsa da şu örnekte olduğu gibi Russell onun mantıkî açıdan farklı bir işlevi yerine getirdiğini ifade etmiştir: "İnekler vardır" ifadesi "İnek olan bir şeylerin varolduğu gerçeği" anlamına gelmektedir. Bu çeviri ineklerin var olduğunu söylemenin onlara belirli bir niteliğin (yani varlığın) atfedilmediği ancak dünyadaki inek sözcüğünün karşılık olarak geldiği bazı nesnelerin varolduğunu iddia etmek olduğunu açıklığa kavuşturmaktadır. Benzer şekilde "Unicornlar yok demek"[9] de "Unicorn" gibi herhangi bir nesnenin bulunmadığının doğru olduğu anlamına karşılıktır. Bu şekilde negatif içeriğe sahip varoluşsal ifadeleri-özel bir nesne türünün varlığını yalanlayan ifadeleri- yorumlama şekli, varolmadığını iddia edebileceğimiz bazı şeylerin statüsü hakkındaki eski bilmeceyi iptal etmektedir. Unicornlar hakkında konuşabileceğimize, mesela, onların bir şekilde varolabileceğini, ya da yaşadığını, belki de potansiyel ya da paradoksal bir yokluk alanında kaldıklarını söylememiz mümkündür. Russell'ın tahliline göre, "Unicorn'lar yoktur" demek Unicorn'lar hakkında bir ifade kullanmak değil, sadece Unicorn kavramı ya da tasviri hakkında bir şey söylemek demektir. Ve böyle bir kavramın dış dünya da örneğinin bulunmadığını iddia etmektir.

---

7 David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Book I, Part III, Sec.vii

8 Tasvir teorisinin bu yönü Russell tarafından *History of Western Philosophy* (London: George Allen & Unwin, Ltd., 1946 ve New York: Semon&Schuster), adlı eserde özetlenmiştir. Bk. s. 859-60. Daha fazla teknik tartışmalar için aynı yazarın *Introduction to Mathematical Philosophy* (1919), adlı eserine bakınız: Bölüm: 16.

9 Unicorn, ata benzeyen tek boynuzlu hayali bir hayvan. Çevirmen.

Ontolojik kanıtla ilgili tartışmalar şu şekilde devam etmektedir. Anselm ve Descartes'ın düşündüğü gibi eğer varlık kavramı tanım içerisinde bulunabilecek ya da Tanrı tasvirine dahil olması gereken bir nitelik ya da yüklem olsaydı, o zaman ontolojik kanıt geçerli olurdu. Çünkü en mükemmel varlığın varlık niteliğinden mahrum olduğunu söylemek kendi kendisiyle çelişen bir durum olacaktı. Ancak varlık, gramatik olarak bir yüklem işlevi görse de, gerçekten varolan bir şeyin tasvir edilebilmesini gösterdiği gibi tamamıyla farklı bir işleve sahiptir. Bu durumda da Tanrı'nın varlığını ispatladığı düşünülen ontolojik kanıt başarısız olmaktadır. Şayet varlık bir yüklem değilse Tanrı'yı da tanımlayan bir yüklem olamazdı. O zaman da varolan bir şeyin en mükemmel varlık kavramına (Tanrı) tekabül edip etmediği sorusu tartışmaya açık kalmaktadır. Bir Tanrı tanımı o kişinin zihnindeki Tanrı kavramını tasvir eder. Ancak o tanım böyle bir varlığın gerçekten var olduğunu kanıtlayamaz.

Tanınmış ilâhiyatçı Karl Barth'ın yaptığı gibi bazı ilâhiyatçıların Anselm'in kanıtını Tanrı'nın varlığını ispatlamaya yönelik bir kanıt olarak görmediklerini burada belirtmekte yarar var. Bu ilâhiyatçılar onu Tanrının kendi vahyinin (İsâ Mesih) bir açılımı olarak görmüştür. Bu açıdan bakılınca Anselm'in ontolojik kanıtı ateisti hidayete erdirmeyi amaçlamamakta daha ziyade inançta mesafe almış olan bir Hıristiyan'ı, inancının objesini (Tanrı) daha derinden idrak etmeye sevk etmektedir[10].

Ontolojik kanıt felsefî zihinleri yıllarca büyülemiş olup, son yıllarda yeni tartışmalarla tekrar ortaya konmuştur. En önemlilerinden bazılarını görmek için dipnota bakınız[11].

İlk Neden ve Kozmolojik Kanıtlar

Tanrı gerçeğini ortaya koymak için bir diğer önemli teşebbüs, ilâhi varlığı kanıtlamanın "Beş Yol"unu ileri süren Thomas Aquinas'tan (1224/5-1274) gelmiştir[12]. Aquinas'ın kanıtları, Tanrı kavramı üzerine yoğunlaşan ve bu kav-

10 Bk. Karl Barth, *Anselm: Fides Quaerens Intellectum*, 1931. (London: Student Christian Movement Press Ltd. and Richmond, Va.: John Knox Press, 1960) Barlh'ın yorumu E. Gilson tarafından eleştirilmiştir: "Sens et nature de l'argument de saint Anselm," Archivesd'historie doctrinale et litteraire du moyen age, 1934, s. 23f.

11 Charles Hartshorne, *The Logic of Perfection* (LaSalle, III.: Open Court Publishing Co., 1962). Chap. 2, ve *Anselm's Discovery* (LaSalle, III.: Open Court Publishing Co., 1965) Jonathhan Barnes, *The Ontological Argument* (London: Macmillan and New York: St. Martin's Press, 1972). Alvin Plantinga, *The Nature of Necessity* (Oxford: Clarendon Press, 1974 and New York: Oxford U. Press, 1979) chap. 10, ve *God, Freedom, and Evil* (Londan: George Allen & Unwin, Ltd. 1974 v Grand Rapids: Wm.B. Eerdmans Publishing Co., 1978), Pt.II

12 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, Part I, Question 2, Art.3. Aquinas'ın kanıtlarını ele alan felsefi çalışmayı görmek için bk. Anthony Kenny, *Five Ways: St. Thomas Aquinas's Proofs of*

ramın iç etkilerini açığa çıkarmakla devam eden Ontolojik kanıttan farklı olarak, çevremizdeki dünyanın bazı genel özellikleriyle işe başlar ve Tanrı olarak adlandırdığımız nihâi gerçek olmaksızın belirli niteliklere sahip bu dünyanın varolamayacağını ileri sürer. İlk yol, hareket olgusundan **ilk hareket ettiriciye (ilk muharrik)**; ikincisi nedensellikten ilk neden'e; üçüncüsü mümkün varlıklardan zorunlu bir varlığa; dördüncüsü değer mertebelerinden (degrees of value) Mutlak Değer'e; ve beşincisi tabiattaki apaçık amaçlılıktan İlahi Düzenleyici'ye gider.

Burada Aquinas'ın ikinci ve üçüncü kanıtları üzerinde duracağız. İlk Neden kanıtı olarak bilinen ikinci yol şu şekilde ortaya konmuştur: Her olayın bir nedeni vardır. Ve bu nedenin de sırayla bir diğer nedeni bulunmaktadır. Bu nedensellik dizisi (zinciri) devam edip gitmektedir. Ancak ya bu dizi sonsuza kadar devam edecek veya başlangıcını bir ilk neden'den almış olacaktır. Bu noktada Aquinas, nedenlerin sonsuza kadar gitme seçeneğini (ihtimalini) reddetmekte, Tanrı olarak adlandırdığımız bir ilk nedenin mevcudiyetini ileri sürmektedir. (Aquinas'ın hareket olgusundan bir ilk muharrik fikrini ileri süren ilk kanıtı da temelde bu ikinci kanıta benzemektedir).

Aquinas'ın da ifade ettiği gibi kanıtın zayıflığı başlangıç gerektirmeyen sonsuz olaylar zincirini imkansız olarak bir kenara koyma zorluğunda (kendisi de bu zorluğu bir başka yerde itiraf etmektedir) [13] yatmaktadır.

Bununla birlikte, bazı çağdaş Thomascılar (Thomas Aquinas'ın yolundan giden düşünürler) bu zorluğun üstesinden gelmek için kanıtı tekrar yorumlamışlardır.[14] Onlar, dışarıda bırakan sonsuz halkayı, zaman dahilinde geriye doğru giden bir olaylar dizgisi olarak değil, buna karşın sonsuz ve bitmek bilmeyen bir açıklama dizgisi olarak yorumlamışlardır. Şayet A olgusu B, C, ve D ile olan ilişkisi nedeniyle (ki bunlar kendisinden önce gelebilir ya da çağdaşı olabilir) anlaşılır kılınmışsa ve bunların her biri de sırayla başka olaylarla anlaşılır kılınmışsa kompleksin en sonunda başka bir şeyle açıklanmayan buna karşılık kendi kendinin nedeni olan ve bütün açıklamanın nihâi belirleyicisi olan bir gerçek bulunmak zorundadır. Eğer böyle bir realite olmazsa, evren anlaşılmaz salt kaba bir gerçekten ibaret kalır.

Bununla birlikte bu yeni yorum, kozmolojik kanıtı iki büyük güçlükle karşı karşıya bırakmaktadır. İlk olarak biz evrenin "anlaşılmaz kaba bir gerçek" olma-

---

God's Existence (London: Routledge &Kegan Paul Ltd., 1969 and Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1980)

13 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, Part I, Question 46, Art.2. Ayrıca Bk. *Summa Contra Gentiles*, Book II, Chap. 38.

14 Mesela, E. L. Mascall, *He Who Is?* (London: Longmans, Green & Co., 1943), bölüm. 5.

dığını nasıl bileceğiz? Cümlenin duygusal havası bir tarafa, bu tamamıyla şüphecinin olmasını arzu ettiği şeydir. Daha işin başında böyle bir ihtimali dışarıda bırakmak ise sadece söz konusu problemi çözülmüş farz etmektir. Kanıt gerçekten ortaya bir ikilem koymaktadır: ya bir İlk Neden bulunmaktadır ya da Evren tamamıyla anlaşılmazdır. Ancak kanıt bizleri ikilemin birinden ziyade diğerini seçmeye zorlamamaktadır.

İkinci olarak kanıt, hala, sorgulanabilen ve şu anda da sorgulanabilecek olan nedensellik görüşüne dayanmaktadır. Kanıtı yeniden yorumlamanın amacı bir olayın nedensel durumuna işaret etmek ve o olayın anlaşılırlığını göstermektir. Her ne kadar bu faraziye nedenselliğin doğasıyla ilgili bazı teorilerin temel alınması durumunda doğru ise de diğerlerinin temel alınması durumunda doğru değildir. Mesela, çağdaş bilimin varsaydığı gibi nedensel yasalar istatistiğe ait ihtimalleri belirlerse[15] ya da Hume'un ileri sürdüğü gibi nedensel ilişkiler sadece müşahedeye dayalı sonuçları temsil ederse[16] ya da Kant'ın ileri sürdüğü gibi bütün bunlar insanın zihni yapısının yansıtmalarıysa[17] Thomas'cı kanıt başarısız olacaktır.

Aquinas'ın üçüncü yolu âlemin mümkün varlık olmasından hareket eden ve sıkça kozmolojik kanıt adını tekelinde bulunduran bir delildir. Bu kanıta göre çevremizdeki her şey ihtimal dahilindedir (*contingent*), yani her madde ya hiç olmayabilirdi veya farklı bir şekilde bulunabilirdi. Yine bu kanıta göre alemin varolmadığı bir zaman mevcut idi. Elimizdeki bu kağıdın varlığı, çok sayıda fiziksel ve kimyasal yasanın işbirliğine bağlı olduğu gibi, ormanda ağaç kesen işçilere, taşımacılara, kağıt fabrikatörüne, yayımcıya, matbaacıya, yazara v. s. ye de bağlıdır. Ve bunların her biri sırasıyla bir diğer faktöre dayanmaktadır. Her şey kendisinden önceki bir şeye işaret etmektedir. St. Thomas Aguinas'a göre eğer her şey mümkünse (varlığını başka bir şeye borçlu ise) bu durumda hiçbir şeyin varolmadığı bir zaman varolmalıdır. Ancak bu durumda da sebep olmayacağı için asla hiçbir şey varolamayacaktı. Halbuki şu anda bazı şeylerin varolduğu görülmektedir. Dolayısıyla varlığı herhangi bir şeye bağlı olmayan ve Tanrı olarak adlandırdığımız (zorunlu) bir varlığın olması gerekmektedir.

Aquinas'ın hiçbir şeyin varolmadığı hipotetik bir zamana atıf yapması onun kanıtını güçlendirmekten ziyade daha da zayıflatır. Çünkü zaman dizgisi içerisinde, kendilerinden herhangi birisinin işgal etmediği bir zaman diliminin gerçekleşmemesi için, çakışan, sonlu ve ihtimâli (contingent) varlıkların sonsuz bir dizgisi olmalı. Bununla birlikte Yeni Thomascılar genelde kanıtın bu safhası-

---

15 Cf. Hans Reichenbach, *The Rise of Scientific Philosophy* (Berkeley: University of California Press, 1951), bölüm. 10.

16 David Hume, An Enquiry Concerning Human Understanding, sec. 7

17 Kant, *Transcendental Analytic*," Critique of Pure Reason içerisinde.

nı görmezden gelirler (Aquinas da bir diğer kitabında aynı şeyi yapmaktadır).[18]

Zamana yapılan göndermeyi ortadan kaldırırsak mümkün bir dünya ile (burada dahi olayların sonsuz sayıda halkası olsa bile) bu dünyanın mümkün olmayan (zorunlu) temeli arasındaki mantıksal ilişki üzerine kurulmuş bir kanıt elimizde olacaktır. Bir yazar bir saatin çalışmasını buna örnek olarak göstermektedir. Birbirinden ayrı olan her bir yuvarlağın ve dişlinin hareketi birbirine geçmiş bir halde çalışırken bitişik dişlinin hareketleri yoluyla hesaplanmıştır. Bununla birlikte bütün sistemin çalışması, dişlilerin kendi dışındaki bir şeylere yani yaya (zembereğe) göndermede bulununcaya kadar açıklanamaz olarak kalmaktadır. Çalışan dişlilerin birbirine kenetlenme sistemini sağlamak için bir yayın bulunması zorunludur. Yine mümkün realiteler dünyasının varolması için de kendileri dışında varlıklarının mümkün olmayan bir temeli bulunmalıdır. Sadece, kendi başına varolan realite yani kendi varlığının kaynağını yine kendi zatında bulunduran bir varlık herhangi bir şeyin varlığının nihâî temelini oluşturabilir. Dolayısıyla herhangi bir şeyin nihâî temeli varsa bu durumda "zorunlu bir varlık" bulunmalıdır, biz de bu varlığı Tanrı diye isimlendirmekteyiz.

Özellikle son yıllarda yukarıdaki muhakemeye karşı yöneltilen en tipik felsefî itiraz şudur: "Zorunlu Varlık" kavramı anlaşılır değildir. Mantıken zorunlu olan, sadece önermeler olduğu ve nesnelerde böyle bir zorunluluk bulunmadığı söylenmiş dolayısıyla mantıken zorunlu bir varlık'tan (Tanrı) bahsetmenin dilin yanlış bir kullanımı olduğu iddia edilmiştir.[19] Ancak kozmolojik kanıta yöneltilen bu ciddi itiraz bir yanlış anlama üzerine bina edilmiştir. Çünkü kanıt mantıken zorunlu bir varlık kavramından söz etmemektedir. Anselm ve Aquinas tarafından örnekleri verilen[20] teolojik gelenekte kullanılan "Zorunlu Varlık" kavramı mantıkî (logical) zorunlulukla ilgili olmayıp daha ziyade olgusal (factual) zorunluluk türü bir anlam ifade etmektedir. Tanrı örneğinde bu durum, onun varlığının kendisinden olmasına (aseity) denk gelmektedir. Bundan dolayı, Tanrının zorunlu varlık olması düşüncesi, "Tanrı vardır" -önermesinin- mantıken zorunlu bir gerçek olmasıyla aynı anlama gelmeyecektir.

Kozmolojik kanıta yöneltilen önemli bir itiraz daha vardır. Bu itiraz da ilk neden kavramına yöneltilen itirazlardan birine benzemektedir. Kozmolojik akıl yürütmenin gücü kendini ikilem içerisinde bulmaktadır. Şöyle ki: ya zorunlu bir

---

18 Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, Book II, chap. 15, sec. 6

19 Mesela bk. J. J. C. Smart, "The Existence of God" ve J. N. Findlay, "Can God's Existence be Disproved?" in *New Essays in Philosophical Theology*, ed. Antony Flew ve Alasdair MacIntyre (New York: The Macmillan Company and London: Student Christian Movement Press, Ltd., 1955) Findlay'in argümanının eleştirisi için bk. J. H. Hick, "Necessary Being", *Scothish Journal of Theology*, (December, 1961).

20 Bk. s. 8

varlık mevcuttur ya da karşımızda duran evren nihâi olarak anlaşılamazdır. Açıkçası böyle bir argüman şayet ikinci seçenek ortadan kaldırılmışsa inandırıcı olur. Ne var ki ortadan kaldırılması bir tarafa, ikinci seçenek, yani evrenin anlaşılmaz olduğu inancı şüphecinin durumunu temsil etmektedir. Anlaşılmaz bir evren ihtimalinin dışarıda bırakılmasıyla ilgili güçlük, şüpheci birisi için kozmolojik kanıtın Tanrının varlığına bir delil olmasını engellemektedir. Şüpheci bir insan da her şeye rağmen böyle bir kanıta ihtiyaç duyan tek kişidir.

Bugünlerde kendilerine Yeni-Thomascı denen ve kozmolojik kanıtın geçerli formlarının bulunduğuna inanan önemli bir düşünür grubu bulunmaktadır. Bu düşünürlerin bakış açısını yansıtan ve çok önemli olan bazı eserlerin listesi aşağıdaki dipnotta verilmiştir.[21]

Düzen ve Gâye (Teleoloji) Kanıtı

Kolay anlaşılması ve kendiliğinden kabul görmesi nedeniyle bu kanıt daima teistik argümanların en popüleri olmuştur. Kanıt Platon'un *Timaeus*'undan itibaren felsefe literatüründe ele alınmaya başlanmıştır (Daha sonra St. Thomas'ın *Beş Yol*'unun içerisinde de zikredilmiştir). Modern dönemdeki en meşhur ifadesi William Paley (1743-1805) tarafından yazılan *Natural Theology: or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity Collected from the Appearances of Nature (Doğal Teoloji: ya da Doğanın Tezahürlerinden Elde Edilen Varoluş Kanıtları ile Tanrı'nın Sıfatları)* (1802)[22] adlı eserde yer almıştır. Aktif olarak hala işler durumdadır; özellikle daha muhafazakar teoloji çevrelerinde gücünü devam ettirmektedir.[23]

Paley'in saat örneği teleolojik kanıtın özünü ifade etmektedir. Issız bir bölgede yürürken yerde duran bir taşı gördüğümü ve bunun nasıl varolduğunu kendime sorduğumu varsay. Muhtemelen onun varlığını şans faktörüne bağlayacak, rüzgar, yağmur, sıcaklık, donma ve volkanik hareketler gibi tabiî olaylarla açıklayacağım. Bununla birlikte yerde bir saat bulursam, taşın varlığı için düşündüğüm aynı şeyleri onun için düşünmeyeceğim. Çünkü bir saat çarktan, dişliden, yaylardan ve zemberekten oluşan karmaşık bir yapıyı içermektedir. Bu

---

21 E. L. Mascall, *He Who Is*, London 1943. Austin Farrer, *Finite and Infinite*, 2nd ed. (London 1960), Samuel M. Thompson, *A Modern Philosophy of Religion* (Chicago 1955). İlk Sebep kanıtını mevcut bilimsel kozmoloji bilgileriyle yeniden ele alan kitap için bk. William Lane Craig, *The Kalâm Cosmological Argument* (London 1979) Kozmolojik kanıtla ilgili genel çalışmalar için bk. William Rowe, *The Cosmological Argument* (Princeton 1975) and William Lane Craig, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz* (London 1980)

22 Paley'in, Frederick Ferre tarafından yayımlanan kitabı *Liberal Arts Library*'de yeniden piyasaya sürülmüştür.

23 Mesela, Robert E. D. Clark, *The Universe-Plan or Accident?* (Philadelphia: Muhlenburg Press, 1961).

parçaların hepsi bir zaman diliminin ölçüsünü doğru göstermek için birlikte hareket etmektedirler. Böyle metal parçalarının oluşumunu ve bir araya gelerek çalışan bir makine haline gelmesini rüzgar ve yağmur gibi faktörlerin tesadüfi hareketleriyle izah etmek tamamen imkansız olacaktır. Dolayısıyla böyle bir fenomenin ortaya çıkmasını sağlayan akıl ve zeka sahibi bir varlığı kabul etmek zorundayız.

Paley, saat ile dünya arasında kurmuş olduğu benzetmeye şu önemli açıklamaları da ilave etmektedir. İlk olarak, biz daha önce herhangi bir saat görmemiş olsak ve doğrudan bir gözlemle saatin insan aklı tarafından düzenlendiğini bilmesek bile (daha önce bu dünyadan farklı bir dünyanın yaratıldığına şahit olmadığımız gibi) bu durum vardığımız sonucun gücünü zayıflatmayacaktır. İkinci olarak, böyle bir mekanizmanın her zaman mükemmel olarak işlemeyeceğini görsek bile (Dünyanın mekanizmiyle ilgili olarak böyle bir durum söz konusu olabilir) bu durum, yerden bulduğumuz bir saatten o saati yapan kişiye gitmemizle ilgili akıl yürütmemizi geçersiz kılamayacaktır. Biz her halükarda bir saatçinin varlığını kabul etmek mecburiyetinde olacağız. Üçüncü olarak, tabiatta varolduğu gibi işlevini bilemediğimiz veya henüz keşfedemediğimiz makine parçaları bulunsa bile, bizim çıkarsamamız yine ortadan kalkmayacaktır.

Paley, doğanın karmaşık bir mekanizma olduğunu ve herhangi bir saat gibi tasarlandığını iddia etmektedir. Güneş sistemindeki gezegenlerin rotaları, yeryüzündeki mevsimlerin düzenli işleyişi, canlı organizmanın her bir parçasının karmaşık yapısı ve karşılıklı uyumu, bütün bunların hepsi bir düzenin varlığını haber vermektedir. Bir insan beyninde, mesela, milyonlarca hücre uyumlu bir yapı içerisinde koordineli olarak birlikte çalışmaktadır. Göz, merceklerini kendisi ayarlayan, son derece güzel çalışan, renkleri seçebilen ve bir zaman dilimi içerisinde devamlı olarak saatlerce çalışma gücüne sahip muhteşem bir film kamerasıdır. Böylesine karmaşık ve etkili bir mekanizma, doğal etmenlerin tesadüfi işleyişi esnasında şekillenen bir taş gibi şans eseri olarak meydana gelebilir mi?

18. yüzyılda dini müdafaa edenlerin en tipiği olanı Paley, zamanındaki bütün ilimlerden esinlenerek onların bütününden istifade eden bir kanıt geliştirmektedir. İlâhî düzenin bir kanıtı olarak, hayvanların hayatta kalmalarına olanak tanıyan içgüdülerine ve karakterlerine işaret eder (mesela bir kuşun kanatlarının havaya ve bir balığın yüzgeçlerinin de suya olan uygunluğu gibi). O yorgun düştükten sonra canlıların uyumasına olanak tanımak için gece ve gündüzün düzenli bir şekilde değişmesinden de etkilenmiştir. Çağdaş bir yazardan alacağımız bir örnekle bu konuyu burada noktalayabiliriz: Yazar yeryüzünde yaşama imkan tanımak için atmosferdeki yakıcı ultra viyole güneş ışınlarını süzen ozon tabakasına işaret etmekte ve şunları söylemektedir:

"Ozon gaz tabakası Yaratıcının basireti için güçlü bir kanıttır. Herhangi bir kimse bu düzene şans eseri ortaya çıkmış evrimsel bir süreç diyebilir mi? Yaşayan her canlıyı yok olmaktan koruyan bu duvar sadece olması gereken kalınlıkta ve yerinde koruma sağlamakta olup ilâhî bir planın kanıtlarını ortaya koymaktadır".[24]

Düzen delilinin klasik eleştirisine David Hume'un *Dialogues Concerning Natural Religion* adlı eserinde rastlanmaktadır. Hume'un kitabı Paley'inkinden yirmi üç sene önce, yani 1779 yılında basılmıştır. Ancak Paley kendi kitabında Hume'un eleştirilerinden hiç söz etmemektedir. Şüphesiz bu, teologlar ile kendilerine eleştiri yönelten filozoflar arasındaki iletişim eksikliğinin tek örneği değildir. Hume'un ileri sürdüğü üç önemli eleştiri şöyledir.

1. Hume, her hâlükârda bir evrenin düzenlenmiş görünümde olması gerektiğine işaret etmektedir.[25] Çünkü parçalarının birbiriyle yeterince bağdaşmadığı bir evrenin varlığını düşünmek mümkün değildir. Mesela, kanatları olduğu halde, balık gibi havada yaşayamayan, bir kuş olamazdı. Her hangi türden bir yaşamın daimiliği görece sabit çevrede (kendine uygun şartlarda) bir düzenin ve uyumun varlığını gerekli kılmaktadır. Ve bu da daima kasıtlı bir üretimin ve düzenin sonucu olarak düşünülebilir. Bununla birlikte, bu düzenin (Tanrı tarafından yapılmış) bilinçli bir planlamadan ziyade başka yollarla ortaya çıkıp çıkamayacağına dair sorunun cevaplandırılması gerekmektedir. Bir alternatif olarak Hume, burada Epikürcü varsayımı ileri sürmektedir: Buna göre evren düzensiz hareket eden pek çok sayıda sonlu atomdan oluşmaktadır. Bu atomlar sınırsız bir zaman dilimi içerisinde mümkün olan her durumda birbirleriyle terkibe girer, birleşirler. Şayet bu terkiplerden biri sabit bir düzen oluşturursa (ister daimi ister geçici olsun), bu düzen zaman içerisinde gerçekleşecek ve kendimizi bugün içerisinde bulduğumuz düzenli bir kozmos haline gelebilecektir.

Bu varsayım bizlere evrenin düzenini tabiatçı açıdan açıklamaya çalışan anlayışın basit bir örneğini ortaya koymaktadır. Bu örnek bazı özel bilimlerin ışığında tekrar gözden geçirilebilir ya da genişletilebilir. Mesela Darwin'in tabîi ayıklama (natural selection) teorisi bizlere canlı varlıkların oluşumuyla ilgili daha somut bir açıklama sunmaktadır. Darwin'in varsayımına göre, her canlı neslindeki fertler arasında küçük ve tesadüfi değişiklikler (dönüşümler) olmaktadır. Türler, her an devam eden yaşam mücadelesinde çevrelerine yeterli uyum sağlayamayan varlıkların zamanla yok olması ve nesillerini devam ettirememesi gibi çok basit bir nedenden dolayı, çevrelerine uyum bakımından görece etkin organizmalardır. Dolayısıyla "ayakta kalma mücadelesi" canlılarda çevreye daha

24. Arthur I. Brown, *Footprints of God* (Findlay, Ohio; Fundamental Truth Publishers, 1943), s. 102.

25. Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, Bölüm: VIII

fazla uyum sağlamaya yönelik bir baskı unsuru görevi görmektedir. Bu da basit bir yapıdan sürekli olarak daha karmaşık biçimlere doğru giden ve insanda, homo sapiens, zirveye ulaşan evrim sürecinin altındaki temel faktördür. Ozon tabakasına tekrar dönecek olursak, canlı yaşamın bu düzenlemeyle birlikte muhteşem bir şekilde korunmasının nedeni de şu olacaktır: Tanrı önce canlıları yaratmış daha sonra da onları korumak amacıyla ozon tabakasını ayarlamış değildir. Bilakis ozon tabakası zaten mevcut idi, Dünyada da, ozon tabakasını delerek dünyamıza ulaşan mor ötesi ışınlarının müsaade ettiği ölçüde varolma yeteneğine sahip olan yaşam biçimleri ortaya çıkmıştır.

2. Dünya ile ev ya da saat gibi insan yapımı şeyler arasındaki benzetme güçlü gözükmemektedir.[26] Çünkü Evren büyük bir makine gibi değildir. Bir kimse onu hareketsiz duran büyük bir kabuklu hayvana ya da bir bitkiye benzetebilir, ancak bu durumda düzen delili başarısız olacaktır. Çünkü üzerinde konuşulan konu kabuklu hayvanlarla bitkilerin bilinçli bir şekilde planlanmış olup olmadığıdır. Çarpıcı bir şekilde başka bir dünyanın, insan sanatı gibi, düzenlendiği görülürse, bu durumda akıl sahibi bir düzenleyicinin varlığına gidilecek temelden de söz edilebilir.

3. Bizler dünyanın ilâhî bir düzenleyicisi bulunduğu sonucuna varsak bile bunun Yahudilik ve Hıristiyanlık geleneğinde her şeyi bilen, iyilik sahibi ve her şeye gücü yeten Tanrı olduğunu söyleyemeyiz.[27] Mevcut bir etkiden sadece o etkinin meydana gelmesine neden olan yeter sebebi çıkarabiliriz; Dolayısıyla sonlu bir dünyadan kesinlikle sonsuz bir yaratıcının varlığını çıkaramayız. Hume'un bir örneğini kullanacak olursak, eğer ben terazinin bir tarafını görebilir ve o gözdeki on gramlık ağırlığın diğer taraftaki başka bir nesneden daha hafif geldiğini gözlemlersem, o zaman gözükmediği halde on gramdan daha ağır gelen diğer taraftaki nesnenin varlığı için elimde iyi bir kanıtımın var olduğunu düşünürüm. Ancak ben bundan o nesnenin sonsuzca ağır gelmesine rağmen, 100 gram ağırlığında olduğunu çıkaramam. Benzeri ilkeden hareket edersek, dünya çeşitlilikle dolu olduğu müddetçe, doğanın mevcut görünümü bizlere pek çok tanrıdan ziyade bir tek tanrının varlığını kabul etme hakkını vermemektedir. Yine dünyada iyilik gibi kötülük de varolduğu müddetçe ne tamamıyla hayır sahibi, ne de yetkin bir şekilde hikmet sahibi veya her şeye gücü yeten bir Tanrı'yı düşünemeyiz.

Hume'un eleştirileriyle birlikte, filozofların çoğunluğuna göre Tanrı'nın varlığı için bir kanıt olarak düşünülen düzen kanıtı büyük oranda gücünü yitirmiştir.

---

26 *Dialogues*, Bölüm: VI, VII

27 *Dialogues*, Bölüm: V.; *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Böl: XI, paragraf 105

Teizm ve Olasılılık

Hume'dan itibaren düzen kanıtının daha geniş bir biçimi F R. Tennant ve başkaları tarafından ileri sürülmüştür.[28] Buna göre bizler sadece insanın biyolojik evriminin teleolojik özelliklerini değil, bunun yanında dinî, ahlâkî, sanatsal ve kognitif tecrübesini[29] içeren kapsamlı bilgi birikimini de yeterince göz önünde bulundurduğumuzda Tanrı'nın varolması, varolmamasından daha olası gözükmektedir. Teizm en muhtemel dünya görüşü ya da metafiziksel sistem olarak ortaya konmuştur. Bu düşünürler dünyanın teistik bir biçimde izah edilmesinin diğer bütün alternatif yorumların üstünde olduğunu, alemin maddî yönlerine gerekli önemi vermenin yanında, insanın ahlâkî ve dinî tecrübesini sadece teizmin uygun bir biçimde hesaba kattığını iddia etmişlerdir. Bu iddianın kötülük problemine işaret eden ve bu problemin de dinî felsefeden ziyade tabiatçı felsefeye uyduğunu söyleyen teist olmayan düşünürlerce tartışıldığını belirtmeye gerek yoktur. Kötülük problemi bir sonraki bölümde tartışılacaktır. Şu anda üzerinde duracağınız konu olasılık kavramının (the notion of probability) uygun bir şekilde Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu konusunda birbirine rakip olan varsayımlara uygulanıp uygulanamayacağıdır.

Olasılıkla ilgi iki ana teori, yani "sık sık tekrarlanma, ardıllık (frequency)" ve "inancın akliliği" teorileri istatiksel veya tümevarımsal anlamda konuyla ilgili çağdaş yazılarda yer almıştır. Birinciye göre olasılık, istatistiksel bir kavram olup sadece belirli durumların (cases) çokluğu anında kullanılabilir[30] (mesela zar, altı yüzlü olduğundan her bir yüzün üste gelme ihtimali birbirine eşittir, bir atışta her bir numarayı tutturma şansı da altı da birdir). David Hume'un da işaret ettiği gibi, evrenin tek olma gerçeği onun hakkında bu türden muhtemel hükümler vermemizi engellemektedir. Şayet biz -imkansız da olsa-bir kaç evren olduğunu bilir (mesela, on) ve buna ilaveten yarısının Tanrı tarafından yaratıldığını, diğer yarısının ise öyle olmadığını bilmiş olsaydık, bu durumda yarı yarıya da olsa içerisinde bulunduğumuz evrenin Tanrı tarafından yaratılma ihtimalinin en azından ikide bir olduğuna hükmedebilirdik. Bununla birlikte, bizler "evren"den (evrenin herhangi bir yaratıcısından ziyade) varolan her şeyin toplamını kastedince, açıkça bu, olasılık teorisinin ardıllık (tekrarlanma) biçimi üzerine kurulacak herhangi bir muhakemenin kendi karakteriyle alakalı olarak mümkün olmayacağı anlamına gelecektir.

Olasılık teorisinin ikincisine göre, p ifadesinin q ifadesinden daha fazla ihti-

---

28 F.R. Tennant, *Philosophical Theology*, II (Cambridge 1930), Bölüm.4

29 Richard Taylor, *Metaphysics* adlı eserinin 7. bölümünde (Foundaditons of Philosophy serisinin diğer cildinde), yeniden formüle edilen düzen kanıtı içerisinde insanın kognitif tecrübesini dikkat çekici bir biçimde ele almaktadır.

30 Mesela bk. Morris R. Cohen, *A Preface to Logic* (London 1946 and New York 1944), Bölüm. 6

mal dahilinde olduğunu söylemek, her ikisinin de kanıt ifade eden önermelerin ortak bünyesiyle ilgili olarak düşünüldüğünde, *q*'den ziyade p'ye inanmanın daha makul olduğunu ya da p'nin q'den daha fazla inanmaya değer olduğunu söylemek demektir.[31] Makullüğün tanımı elbette ki bazı problemler ortaya çıkarmaktadır; ancak bu kavramın evrenin "tanrısal" ya da "tanrısal olmayan" karakterini belirlemek için kullanımını engelleyen başka bir özel problem daha vardır. Bütün önermelerimiz evrenin ya tümü ya da bir parçası hakkında olmak durumunda kalınca, bir bütün olarak evrenin eşsiz olması gerçeğinde, evrenin öncesiyle ilgili olarak başvurabileceğimiz bizlere kanıt ifade eden herhangi bir şey bulunmamaktadır. Diğer bir deyişle, evrenin kendi doğası hakkında kendisi dışında kanıt olabilecek her hangi bir şeyin varlığı söz konusu değildir. Sadece bir tek evren bulunmaktadır, ve bu evren hem teistik ve hem de teistik olmayan açılardan yorumlanmaya müsaittir.

"Mantıkdışı" (a-logical) olasılıklardan söz edebileceğimiz ve matematiksel olarak ifade edilmeye müsait olmasa da günlük kararlarımızı almamıza imkan veren sağduyu çerçevesinde, bir Tanrı'nın varlığının, o Tanrının yokluğundan daha fazla olası ya da muhtemel olduğu iddiasında bulunabileceğimiz ileri sürülmüştür.[32] Bu bakış açısına göre Tanrı'nın varlığıyla ilgili varsayımları destekleyen düşünceler, aksi istikametteki varsayımları destekleyenlerden daha ağır basmaktadır. Bununla birlikte bu durum bir kısır döngüye yol açacaktır. Çünkü kötülük gerçeğine karşılık insanın göstermiş olduğu ahlâkî vazife şuuruyla, haksızlık (günaha) olgusuna karşı dini tecrübesini ölçecek ortak terazi mevcut değildir. Ayrıca yaşamın dinî yorumunun tabiatçı yorumdan daha muhtemel olduğunu ya da bunun tersini söyleyebilecek geçerli bir duyu organı yoktur. Eşsiz bir fenomen hakkında konuştuğumuz için olasılık kategorisini bu duruma uygulayamayız.

Ahlâk Kanıtı

Değişik biçimlerde dile getirilen ahlâkî kanıtı, ahlâkî tecrübenin, özellikle bir insanın hemcinslerine karşı vazife yükümlülüğü duygusunun, bu duyguya kaynak ve temel olarak Tanrının varlığını gerektirdiğini iddia eder.

İlk Şekil

Ahlâk kanıtı ilk olarak objektif moral yasalardan hareketle ilâhî bir Kanun Koyucunun varlığına giden mantıksal bir çıkarım; veya ahlâki yasaların ya da genel olarak değerlerin objektifliğinden bu Değerlerin aşkın bir Temeli olarak

31 Mesela bk. Roderick M. Chisholm, *Perceiving* (Ithaca 1957) Bölüm: 2
32 Mesela bk. Tennant, *Philosophical Theology*, I, Bölüm: II

Tanrı'ya; ya da Cardinal Newman'ın pasajlarında görüldüğü gibi, vicdan olgusundan hareketle vicdanların sesi olan bir Tanrı'ya gitmek biçiminde ortaya konmuştur.

Eğer biz vicdanımızın sesine kulak vermez aksine davranır ve bundan dolayı sorumluluk hisseder, utanır ve korkarsak, bu durum bizim kendisine karşı sorumlu olduğumuz, kendisinden utandığımız, emirlerinden korktuğumuz birisinin varlığına işaret eder... Eğer bütün bu duygularımızın sebebi bu görünen âleme ait değilse, vicdan sahibi bir insanın idrakinin yöneldiği varlık doğaüstü ve ilâhî olmalıdır.[33]

Bu ve benzeri argümanların temel faraziyesi şudur: Moral değerler, insanın ihtiyaçları, arzuları ve ilgileri, insan doğasının ya da toplumun yapısı gibi insani terimlerle veya doğaüstüne müracaat etmeyen bir yaklaşımla, tabiatçı açıdan izah edilmeye müsait değildir. Ancak böyle iddialar ileri sürmek de tezin doğrulandığı anlamına gelmez, ve itirazla karşılaşabilir. Bu itiraza göre böyle bir faraziyede bulunma o faraziyenin doğruluğunu önceden kabul etmektir. Çünkü aksiyolojik bir değerden yapılan çıkarsamanın temel öncülüyle Tanrı'ya gitme tartışılabilir bir durumdur. Pozitivistin bakış açısına göre ise bu durumda hiç bir şey ortaya konmamıştır.

İkinci Şekil

Ahlâk kanıtının ikinci şekli, tam manasıyla bir kanıt olmadığı için benzer itiraza açık değildir. Bu kanıt, yaşamı üzerinde belirleyici ilke olarak moral değerlere ciddi bir şekilde saygı duyan kimsenin aynı zamanda zımni olarak bu değerlerin insan üstü bir kaynağının, din buna Tanrı ismini vermektedir, ya da insanüstü bir temelinin olması gerektiğine inanması iddiasını içermektedir. Bu yüzden Immanuel Kant ölümsüzlükle Tanrı'nın varlığını moral yaşamın 'postulatları' olarak ileri sürer.[34] Yine, çağdaş bir teolog şunları sormaktadır:

"Modern dünyada, Tanrı inancının ahlâki vicdanımızın bir parçası olduğunu söylemek çelişik bir durum mudur? Ahlâki vicdan kavramı bu durumda anlamsız mı olacaktır? Moral değerlerimiz realitenin amacı ya da tabiatı hakkında ya bizlere bir şeyler söylerler ya da onlar sübjektif ve dolayısıyla anlamsızdır"[35]

Mevcut yazara göre bu çekişme abartılmadığı müddetçe sınırlı bir geçerliliğe sahiptir. Ahlâkî iddiaları diğer bütün ilgilerden önce gelen bir değer olarak

---

33 J. H. Cardinal Newman, *A Grammar of Assent*, 1870, ed.C.F. Harrold (New York: David McKay Co., Inc., 1974), pp. 83-84

34 *Critique of Practical Reason*, Book II, Chap. II, secs. 4 and 5

35 D. M. Baillie, *Faith in God and Its Christian Consummation* (Edinburgh: T.&T. Clark, 1972), pp. 172-73

tanımak, gerçekte bir insanın üstünde olan ve o kişinin itaatini gerektiren doğal alemden farklı olan bir realiteye inanmaktır. Bu en azından Yahudilik ve Hıristiyanlık geleneğinde aşkın bir moral gerçek olan Tanrı inancına doğru bir adımdır. Ancak bu Tanrı'nın varlığı için çok ciddi bir kanıt olarak ileri sürülemez. Çünkü ahlâkî yükümlülüğün hakim olan otoritesi sorgulanabilirdir. Her ne kadar moral değerler aşkın bir temele doğru bizleri götürecek güç olarak görülse de onların kesin bir biçimde Kitab-ı Mukaddes'in üzerinde durduğu sonsuz, her şeye gücü yeten, kendi başına varolan, zâtî yaratıcı varlığa işaret ettiği söylenemez.

Özel Hâdiselerden ve Tecrübelerden Çıkarılan Kanıt

Mucize ve duaların kabul olunması gibi herkesin açıkça şahit olabildiği (publicly observable) türden çeşitli olayların da Tanrı realitesini kanıtladığı ileri sürülmüştür. Kişisel olarak yaşandığı zaman çok etkileyici olan bu tür tecrübelerin kuşkulu olsa bile hemen hemen herkesi Tanrı inancına götüren psikolojik gerçekler olduğu doğrudur. Ancak böyle bir tecrübeyi yaşamayan kişiler için Tanrı'nın varlığını gösteren kanıtlar bu olgular üzerine kurulamaz. Çünkü onlar anlatılanları David Hume'un "Mucizeler"[36] hakkında yazmış olduğu makalede ifade ettiği gerekçelerden hareketle ya reddedecekler, ya da kabul etmekle birlikte onları tabiatçı bir açıdan yorumlayacaklardır. Nispeten yeni ancak oldukça önemli olan parapsikoloji bilimi, duyum ötesi algılama (telepati), gelecekteki olayları önceden bilme (kâhinlik) ve zihinsel bir güçle uzaktaki maddeyi doğrudan hareket ettirebilme (psychokiness) fenomenlerini de doğal alanın sınırları içinde görmek isteyen kişiler için "doğaüstü" olayların tabiatçı bir biçimde açıklanma alanını oldukça genişletmiştir.

Daha ziyade kişiye özgü olmakla birlikte vicdanın sesi, huşu içerisinde bulunması, mistik tecrübe ya da vecd halleri neticesinde Tanrının tezahürü veya hayalinin yansıması gibi olaylar da pek çok insan için Tanrının varlığını kanıtlayan hususlardır. Ancak bu tecrübelerin üzerine herhangi bir kanıt inşa edilmesi mümkün gözükmemektedir. Tanrı'nın varlığına şüpheyle yaklaşan Thomas Hobbes'ın da işaret ettiği gibi bir kimse rüyasında Tanrının kendisiyle konuştuğunu iddia etse, bu "... o kişinin Tanrı'nın kendisiyle konuştuğu şeklinde bir rüya gördüğünü iddia etmesinden başka bir şey değildir".[37] Bu eleştiri, son zamanlarda, Tanrı ile "Ben-Sen" (I- Thou) ilişkisi biçiminde meydana gelen ruhani görüşme iddiasının felsefî eleştirisiyle birlikte tekrar gündeme gelmiştir. İnanan kişi, anlattığı tecrübelerden ve yaşadığı "Sen-Ben" ilişkisinin Tanrıyla gerçekleştiğinden kuşku duymasa bile, o kişinin böyle bir tecrübeye sahip olma-

---

36 *An Inquiry Concerning Human Understanding*, Sec. X
37 *Leviathan*, Chap.32

sı, anlattığı şeyin hakikat olduğunu garanti etmez. O kişinin kendi açısından böyle bir tecrübe yaşadığı varsayılabilir, ancak yaşadığı bu tecrübenin gerçekten ne olduğunu teolojiden ziyade psikoloji bilimi cevaplandırılabilir.[38]

Kısacası, kutsalın tezahürü olarak yorumlanacak herhangi bir özel olay ya da tecrübe başka şekillerde de yorumlanabilir, dolayısıyla Tanrı'nın varlığı için bir kanıt olma yükünü taşıyamaz.

Bu tartışmadan da anlaşılacağı gibi, yazarın teistik kanıtlarla ilgili kanaati olumsuzdur. Ele aldığımız kanıtların hiçbiri inanmayan bir insanın zihninde Tanrı inancını oluşturacak yeterlikte görünmemektedir. Bununla birlikte sonuç olarak, bizim bu değerlendirmemize katılmayan pek çok dindar düşünürün söz konusu geleneksel kanıtlardan birini veya ötekini ya da aynı anda birkaçını aklen yeterli (ikna edici) bulabileceği söylenebilir.[39]

---

38 bk. C.B. Martin, *Religious Belief*, (Ithaca 1959), Chap.5; ve Ronald Hepburn, *Christianity and Paradox: Critical Studies in Twentieth-Century Theology* (London 1958 and Indianapolis 1968), Bölümler. 3 and 4

39 Konuyla ilgili çağdaş ve aynı zamanda ilginç değerlendirmeler için bkz. James F. Ross, *Philosophical Theology* (Indianapolis 1969), ve Richard Swinburne, *The Existence of God* (New York 1979).